

## VIVIR COMO SI FUERA POSIBLE RECUPERAR LA CERTEZA PERDIDA

Stella Villarmea (Universidad de Alcalá)

### 1. Introducción

**He disfrutado mucho leyendo el artículo de José María Ariso. Pocas veces ocurre que al terminar de leer un artículo piense: “Me gustaría haberlo escrito yo”. La razón es que su ensayo recoge temas y pensamientos que me han venido rondando (literalmente, es decir, volviendo una y otra vez a la mente) desde hace años. Leer el escrito de Ariso ha sido el hilo de Ariadna que me ha devuelto al laberinto. No diría yo que tirar del hilo me haya conducido a ninguna salida, pero esto no es culpa de Ariso; más bien es un signo de que quizá mi intención fue, desde el principio, internarme en él.**

*Sobre la certeza* es un libro con el que tengo una relación extraña. Me resulta una obra no tanto densa como intensa. Un libro cuyas tesis, quizá por no haber tenido tiempo Wittgenstein de desarrollarlas con la deseable precisión, me activan todo tipo de pensamientos y reflexiones encadenadas. En particular, considero que con respecto a *Sobre la certeza* todavía es posible realizar tres tipos de tareas, que conviene mantener claramente separadas:

En primer lugar, resulta imprescindible que lleguemos a disponer en algún momento de una edición canónica de *Sobre la certeza*. Mientras esperamos a que se produzca esta edición crítica, presumiblemente en alemán-inglés, en el caso concreto de la versión

española, al menos deberíamos intentar corregir en próximas ediciones algunos errores de bulto que contiene la traducción ya publicada.

En segundo lugar, podemos aplicarnos a la tarea de dilucidar lo que Wittgenstein llegó a pensar en las notas que componen *Sobre la certeza*, y ... a mostrar las contradicciones o incoherencias internas que están contenidas en ella. Por ejemplo, el ámbito de la certeza está constituido por proposiciones de muy distinto tipo. Algunas certezas comparten características con las proposiciones gramaticales, otras con las lógicas, otras con las empíricas. Todo esto no lo desarrolló Wittgenstein y hay tanto indicios como argumentos de que algunas de las cosas que dice a este respecto son incoherentes.

En tercer lugar, y creo que de forma mucho más interesante, podemos intentar pensar desde donde Wittgenstein lo dejó. Obviamente, construir una teoría del conocimiento explorando el territorio con las herramientas que diseñó Wittgenstein *no* es lo mismo que aplicarlas en la manera en que él las utilizó.

Pues bien, el artículo de José María Ariso tiene, a mi juicio, la virtud de avanzar en la segunda y tercera tarea, sin llegar nunca a confundirlas.

## **2. Concordancia en juicios**

Ariso aborda en este estudio la concordancia en los juicios desde el punto de vista del sujeto. Sostiene que la concordancia, tanto en los juicios que sostenemos como en las certezas que compartimos, tiene carácter contingente. Pienso que el que tenga carácter contingente significa que, en principio, pueden darse hasta cuatro posibilidades, que serían resultado de la combinatoria de cuatro elementos de dos en dos. La siguiente tabla muestra estas cuatro posibilidades lógicas, de las cuales, como argumentaré, sólo tres son reales.

CONCORDANCIA	JUICIOS	CERTEZAS
<b>A</b>	SÍ	SÍ
<b>B</b>	SÍ	NO
<b>C</b>	NO (colapso)	NO
<b>D</b>	NO	SÍ (aferrarse)

El caso A representa la concordancia en los juicios y las certezas. Es la situación normal; la situación *en circunstancias normales*.

El caso B es imposible: No podemos concordar en juicios si no compartimos las certezas. Podemos, pues, tacharla.

El caso C se sigue, en realidad, de B. Si abandonamos nuestras certezas, abandonamos al mismo tiempo todos nuestros juicios. El procedimiento para juzgar colapsa, y también lo hacen sus rendimientos o conclusiones. ¿Qué significa perder una certeza? Dado que las certezas se expresan en las acciones, perder una certeza se traduce en una desviación de la práctica comunitaria: "Me he vuelto loca". "Se ha vuelto loca". Para este caso, citar ejemplos de trastornos neurológicos resulta siempre iluminador. Por mencionar sólo uno, famoso por dar título a un libro de Oliver Sacks, piensen ustedes en el hombre que confundió a su mujer con un sombrero.

A este respecto, resulta interesante pensar que, si abandono unas certezas es, en principio, porque las sustituyo por otras. Aquél ponía sombrero donde antes ponía a su mujer. Es a partir de esas otras certezas que tendré nuevos procedimientos de juicio y produciré nuevos juicios. Quizá, la experiencia de conversión podría ser de aplicación aquí. Es importante precisar, no obstante, que no siempre abandonar unas certezas lleva a sustituirlas por otras. Sobre esto volveré de nuevo al final.

El caso D representa cuando no hay ya concordancia entre los juicios que sostiene el sujeto y los juicios que sostienen quienes están en derredor. El sujeto descubre (le ocurre, se encuentra) de manera

repentina, añade Ariso, con que su capacidad de juzgar ha sido vulnerada, que ya no funciona. A pesar de lo cual, o precisamente por ello, el sujeto se aferra a sus certezas. Aquí, la discordancia no me hace sospechar de mi certeza. Al contrario, mi certeza no sólo no resulta dañada sino que es lo que sirve de base a mi juicio discordante.

Pues bien, si nos servimos de esta tabla que les presento, vemos que Ariso centra su estudio en aquellos casos en los que nuestras certezas han resultado retadas o amenazadas. Es decir, las posibilidades C y D. Recojamos lo fundamental de ellas: C es la posibilidad de que un sujeto se encuentre con la suma de: 1) pérdida de las certezas, 2) colapso de los juicios que ha venido pronunciando habitualmente hasta el momento, y 3) discordancia respecto de los juicios que siguen emitiendo los sujetos de alrededor. D es la posibilidad de que el sujeto se aferre a las creencias.

¿Cuál es la diferencia entre C y D? Reside en lo siguiente: En C el sujeto pierde bruscamente la certeza "*porque acepta las pruebas*" en su contra que surgen o se aducen. Mientras que en D el sujeto se aferra a su certeza "*porque rechaza las pruebas*" que se aducen.

La curiosidad me lleva a preguntarme lo que seguramente ya se imaginan: ¿de qué depende que el sujeto esté en el caso C (colapso) o D (se aferre)? La contestación de Ariso es tan sugerente como provocadora. Para él, la diferencia entre C y D tiene que ver con que: En el caso C al sujeto *le ocurre* que pierde repentinamente la certeza; *le ocurre* que no rechaza las pruebas; no es algo voluntario o que dependa de él o de ella, sino que le sucede. En el caso D, en cambio, el sujeto *toma la decisión* de aferrarse a la certeza; *decide* rechazar las pruebas; es pues una cuestión de voluntad, depende de ella o de él.

Mi pregunta, de nuevo curiosa, es: ¿Por qué se da una situación en vez de otra? ¿Es una cuestión de hecho, es decir, *ocurre*? ¿O más bien es, a su vez, el resultado de una *decisión*?

Contestar los interrogantes que la curiosidad plantea nos lleva a profundizar en el análisis que realiza Ariso del caso D: cuando el sujeto se aferra a una certeza. Comenta Ariso, con razón, que Wittgenstein no ofrece ninguna definición precisa de en qué consiste este aferrarse. Es éste un ejemplo típico del tipo de limitación en *Sobre la certeza* a la que me refería en mi introducción. No obstante, una vez asumido lo que Wittgenstein llega a decir y lo que no, resulta casi inevitable para nosotros, amantes y practicantes de la filosofía, ir más allá. Bien está. Pues sabremos que lo que haremos a partir de aquí no será tanto interpretar a Wittgenstein, cuanto construir una teoría del conocimiento, desde él, sí, pero más allá de él.

En su exploración de este más allá, Ariso sostiene, como hemos visto, que el que nos aferremos a nuestra certeza, incluso cuando ha desaparecido ya toda concordancia en los juicios con los sujetos de alrededor, puede interpretarse en términos de *decisión*. Tomamos la decisión de mantener la certeza. Así, que no reconozcamos ninguna experiencia como prueba contra nuestra certeza, que ninguna razón nos sirva de refutación, es, en realidad, el resultado de una decisión.

Me pregunto ahora: ¿Estaríamos entonces aquí ante algo así como un *dogma de fe*? Las certezas serían, en esta aproximación, inmunes a cualquier prueba o refutación. Expresado de manera metafórica, estaría vacunada frente al peligro. Pero, ¿qué es lo que sirve aquí como vacuna? ¿Qué es aquí “vacunarse”? Por otro lado, quizá, más que decir que las certezas *son* inmunes, debería decir mejor que *considero* a las certezas como inmunes. Habría de decir entonces que *me siento* vacunada, no tanto que lo esté. Sería un mecanismo similar a la fantasía de la invulnerabilidad a la que juegan los niños cuando se disfrazan de supermán. En este caso, y por seguir con la

metáfora inmunológica, ¿qué placebo es éste, capaz nada menos que de producir anticuerpos epistémicos?

### **3. *Als ob* ... ¿o sólo cabe vivir el sentido pero no comprenderlo?**

En este paseo con conversación (así es como me he imaginado estos días el encuentro con Ariso: una conversación amistosa y sugestiva), todavía le acompañaré un trecho más. Ariso piensa que aferrarme a antiguas certezas es fruto de una decisión. Cuando “decido” que nada cuente como refutación, también “decido” que nada cuente como prueba. Para mí, ésta es una buena descripción de lo que yo denominaría momento metafilosófico: reflexiono sobre lo que constituyen mis certezas para darme cuenta de que lo son, e.d. para decidir aceptarlas como tales, lo cual es tanto como vivir conforme a ellas. (Es así como la creencia y la acción se unen definitivamente, lo cual no es sino otra manera de decir que la creencia es una actitud proposicional.)

Todavía da José María una vuelta de tuerca más. Se trata de un movimiento arriesgado pero lleno de coraje. Nos dice que la decisión de aferrarme a la creencia tiene que ver con el “como si”. Decido vivir “como si”. A mí esto me recuerda el *als ob* kantiano: vivo como si hubiera ley moral en mí, como si existiera la libertad, como si se diera el reino del deber: yo lo ejemplifico, yo le doy vida. Escojo la que será en lo sucesivo mi pauta/norma de vida. Es la hipótesis máxima, de resonancias pascalianas, kierkegaardianas o existencialistas. (Conocida es, por cierto, la atención con la que Wittgenstein leyó a Kierkegaard.)

Luego la respuesta de Ariso a cómo conseguimos aferrarnos a nuestra certeza reside en que se trata de la decisión de vivir conforme a una hipótesis, conforme a un como si. ¿Cómo, pues, se recupera la certeza perdida? Mediante la acción. Actuar, vivir, “como si” lleva a recuperar la certeza ya olvidada.

En esta peculiar teoría de la anámnesis (un *Fedón* contemporáneo que estoy hilando a partir de la madeja que me presta Ariso), recuperar la certeza es “esperar” (no sólo en sentido temporal sino sobre todo en sentido de tener esperanza, de desear que la hipótesis sea). Como bien señala Ariso, desde el punto de vista gramatical, la recuperación de la certeza resulta siempre inexplicable. No hay reglas, no hay predicciones, ni anticipaciones a este respecto. No existe, en definitiva, ciencia de lo humano. ¿Qué podemos entonces hacer? Mejor dicho, ¿qué hacemos de hecho? Vivir. “A la búsqueda de la certeza perdida” bien podría ser un título para esta peculiar interpretación de la vida y las biografías humanas que ofrezco a Ariso para su consideración. [Con este mismo título tengo previsto publicar un trabajo próximo.]

Por mi parte, creo que la clave del eventual éxito del método de investigación emprendido por José María reside en el tipo de contestación que demos a la siguiente pregunta: ¿Es posible la reflexión sobre la construcción del sentido, en particular, sobre la construcción del sentido en que se apoya la identidad personal? ¿O sólo cabe *vivir* el sentido, pero no *comprenderlo*? No es fácil contestar este interrogante, por lo demás clásico en la historia de la humanidad. Quizá sea cierto que cualquier reflexión sobre la vida sólo logra evaporarla, quizá ocurra que una reflexión tal sólo pueda hacerse en forma de poesía, pero, *quizá*, quepa aún explorar un espacio propiamente filosófico. Abrir ese lugar y configurarlo exigiría, entonces, los esfuerzos conjuntos de metodologías como la que con tanta precisión, amplitud de miras e inteligencia utiliza José María Ariso en su estudio.

#### **4. Evaluación de la posición escéptica**

Un último apunte: Cuando una certeza resulta amenazada, es decir, cuando se aducen (o se pretenden aducir, precisaría Wittgenstein, puesto que para él el ámbito de la certeza no está sujeto a prueba ni refutación ninguna, en sentido estricto; o dicho de otra

forma, si una certeza sucumbe a las pruebas, es que, casi por definición, no se trataba de una certeza) pruebas contra ella cabe, además, otra posibilidad que no hemos introducido todavía:

Está C (colapso) y está D (aferrarse). Pero está también la posibilidad de que la certeza sea sustituida por una duda. Este caso no se refleja en la tabla del comienzo. No es C ni D. Pero tampoco A o B. Se trata de una nueva posibilidad, llamémosla E.

CONCORDANCIA	JUICIOS	CERTEZAS
<b>E</b>	NO	DUDA

Es ésta una situación extraña: no genera juicios; no genera concordancia; no genera discordancia. Este delicado equilibrio escéptico genera, sobre todo y todo el rato, tensión conceptual, por el anverso, y conflicto práctico o vital, en el reverso.

En realidad, es ésta una consecuencia que se conoce desde antiguo. No es necesario tirar abajo las certezas (caso C) para que nuestros procedimientos de juicio colapsen; es suficiente con que se pongan en duda. Basta simplemente con pegarles un empujón que las haga tambalear. Y este efecto dura, al menos, lo que dure la falta de equilibrio que sigue al empujón, es decir, hasta que recuperen la estabilidad.

Como es sabido, en *Sobre la certeza* Wittgenstein intenta trazar límites a las condiciones de posibilidad de un escepticismo inteligible. Su respuesta acude y necesita introducir la advertencia “en circunstancias normales”. Comenté este punto como final de mi intervención.

## **5. “En circunstancias normales”**

Wittgenstein se da cuenta de que la especificidad de cierto escepticismo no queda recogida cuando se lo describe como una simple generalización de la duda empírica. Al contrario, su peculiaridad reside



en la manera como nos fuerza a inquirir por las normas y condiciones de utilización de nuestro lenguaje.

La tesis de Wittgenstein es que una misma expresión puede tener sentido en unas circunstancias, y carecer de él en otras. Así, puede tener sentido exclamar "Sé que tengo una mano" tras abrir un paquete bomba, pero en la mayoría de los contextos la proposición "Tengo una mano" posee el rango de certeza y se sitúa, por tanto, al margen de la discusión sobre si tiene o no sentido, y sobre si es o no una declaración de conocimiento válida. De lo anterior se deduce que cualquier pregunta sobre si una proposición es o no significativa, sobre si puede ser objeto de conocimiento y, también, sobre si es o no cierta, requiere explorar las circunstancias en las que se pronuncia. Luego el problema que la tesis de la diversidad de sentidos plantea, es cómo saber en qué circunstancias la discusión acerca del significado de una proposición y de su calificación como conocimiento o como certeza, es o no apropiada.

Pues bien, —y éste es un punto especialmente delicado— a la hora de acoplar los juegos del lenguaje a las circunstancias que les corresponden, surge una grave dificultad. El engarce requiere introducir las condiciones de utilización de nuestras oraciones o, lo que es lo mismo, apelar a las "circunstancias normales" como marco de nuestras declaraciones. A este respecto, sin embargo, Wittgenstein reconoce que no disponemos —más significativamente aún, que no podemos disponer— de ningún método para discriminar cuáles son las circunstancias que hacen que una declaración de conocimiento o certeza sean correctas:

"Si quisiéramos dar una regla en este caso, contendría la expresión 'en circunstancias normales'. Y aunque reconocemos las circunstancias normales, no podemos describirlas con exactitud" (C §27).

Así pues, la propia proposición no dice nada acerca de cuándo su inserción en determinados contextos es pertinente ni sobre cuándo es, por el contrario, superflua. Además, cualquier regla que intente

especificar estas condiciones de utilización tendrá, según Wittgenstein, un carácter abierto. Pero si las "circunstancias normales" de utilización de nuestras sentencias no son especificables, esto es, si no hay reglas de utilización de nuestras proposiciones, entonces no es posible decir qué proposiciones son ciertas.

Dice Ariso: "Muchos de los problemas de la filosofía se resuelven reconociendo que el hombre aprende a darse por satisfecho con muchas cosas. Esto puede resultar incómodo para muchos filósofos: que seamos más primitivos de lo que pensamos". Añadiría yo: más primitivos de lo que queremos. Lo cual es, a su vez, un hecho. Un hecho, por cierto, significativo sobre la condición humana, que puede interpretarse de dos maneras distintas: a) Ignoramos nuestra verdadera condición; es un hecho que creemos ser de manera distinta a como de hecho somos. b) Deseamos ser diferentes a como somos; es un hecho que nuestra naturaleza es erótica o intermedia (de nuevo, *Fedón*).

La afirmación por parte de Wittgenstein de que es imposible hacer filosofía primera o metafísica hasta el final, pero que ello no debe preocuparnos, puede dar lugar a ulteriores valoraciones de las posibilidades de éxito de la estrategia seguida por Ariso.

Pero ésa es ya otra cuestión.